

 **DOROTA GOŁUCH**

Cardiff University
goluchd@cardiff.ac.uk

POLSKO-POSTKOLONIALNE PODOBIEŃSTWA? RECEPCJA TŁUMACZONEJ LITERATURY POSTKOLONIALNEJ W POLSCE (1970–2010)¹

Abstract

Polish-Postcolonial Similarities? Polish Reception of Translated Postcolonial Literature (1970–2010)

Many studies of postcolonial translation feature analyses of translational and publishing decisions and their potential influences on the relationships between the colonizers and the colonized (e.g. Jacquemond 1992, Spivak 2009, Tymoczko 1999). This article proposes a different methodology, focusing instead on the presence of translated postcolonial literature in Poland through a systematic, discursive study of its reception. Based on the results of an unpublished doctoral study (Gołuch 2013) – which analysed nearly a thousand Polish reviews discussing African, Indian, Caribbean and Middle Eastern writing and published between 1970 and 2010 – the article demonstrates that Polish reviewers increasingly often affirm Polish-postcolonial similarities, even if Orientalist othering discourses remain present in the reviews.

This finding contributes to timely debates about Polish self-perceptions. Emphasising otherness or exoticism of postcolonial texts and contexts, the reviewers tend to write from the position of Europeans and identify with Orientalist biases. Yet, the emerging discourse comparing postcolonial experiences of migration, independence struggle and post-independence complexes with Poland's own past and present offers an interesting counterbalance to a long-standing tradition of othering perceptions. Focusing on specific similarities, some reviewers seem to think of Poland and themselves in postcolonial terms.

¹ Artykuł powstał na podstawie badań przeprowadzonych przy wsparciu brytyjskiej rady badawczej Arts and Humanities Research Council.

Furthermore, the article contributes to scholarship on Polish postcolonialism. Numerous incisive studies examined the Partitions of Poland (1795–1918), Nazi occupation (1939–1945) and Soviet domination (1945–89) in terms of colonisation, at the same time employing postcolonial tools to revisit issues of Polish domination over Belarusians, Lithuanians and Ukrainians, as well as Polish attitudes to non-European colonised peoples (e.g. Bakuła 2006, Buchholtz 2009, Cavanagh 2003, Fiut 2003, Gosk 2010, Janion 2006, Kłobucka 2001, Kołodziejczyk 2010, Skórczewski 2013, Thompson 2000, Wojda 2015). Notably, the themes of Poland's status as a colonised and colonising country within the immediate region, on the one hand, and Polish perceptions of non-European postcolonial peoples, on the other, tend to be explored separately (cf. Wojda 2015). This article, however, suggests that a Polish postcolonial self-image might be emerging *in response* to an encounter with translated postcolonial writing and generally argues for bringing the two thematic strands together to explore further the interdependencies between Poland's postcolonialism and Polish attitudes to non-European postcolonials.

Key words: postcolonial translation, Polish postcolonialism, reception studies, discourse analysis, Orientalism, solidarity

Słowa kluczowe: przekład postkolonialny, polski postkolonializm, badania recepcji, analiza dyskursów, orientalizm, solidarność

Niniejszy artykuł stanowi wkład w dyskusje o postkolonializmie w kontekście polskim i zwraca uwagę na rolę przekładu w rozwoju tej dziedziny. Dyskusje te często opierają się albo na badaniach polskich przedstawień krajów postkolonialnych, albo na interpretacji polskiej literatury i historii z perspektywy studiów postkolonialnych. Artykuł natomiast stara się rozważyć związki między polskim stosunkiem do postkolonialnych „Innych” a polskim autowizerunkiem (zwłaszcza tym postkolonialnym). W tym celu wykorzystuję narzędzia przekładoznawstwa i badania recepcji, ponieważ przekład umożliwia kontakt, pokazuje, jak Inni przedstawiają i wyrażają samych siebie, oraz odzwierciedla, a zarazem kształtuje stosunek do nich. Badanie recepcji polskich przekładów literatury postkolonialnej² pozwala

² Literaturę postkolonialną definiuję tutaj jako twórczość, w której społeczności postkolonialne zmagające się z materialnymi i kulturowymi skutkami kolonializmu zajmują znaczące i stałe miejsce, a autorzy wydają się uprawnieni do tego, by je opisywać i reprezentować z tytułu swojej szeroko rozumianej przynależności. Ten artykuł skupia się na literaturach społeczności postkolonialnych Afryki, subkontynentu indyjskiego, Karaibów i Bliskiego Wschodu. Polską recepcję innej ważnej literatury nieeuropejskiej, literatury latynoamerykańskiej, zbadała Małgorzata Gaszyńska-Magiera (2011).

zatem połączyć zagadnienia, które przy innym doborze materiałów trudniej traktować równorzędnie. Opierając się na analizie dyskursów występujących w polskich recenzjach tłumaczonej prozy postkolonialnej z lat 1970–2010, w niniejszym artykule poszukuję odpowiedzi na następujące pytania: jak postrzegano postkolonialnych Innych i jaki wizerunek własny się z tym wiąże? Czy przeświadczenie o ostrej różnicy kulturowej, od dawna charakteryzujące europejskie i polskie przedstawienia mieszkańców byłych kolonii, ma związek z pewnymi wyobrażeniami o geopolitycznym i kulturowym miejscu Polski? Czy, i w jakim stopniu, poczucie różnicy współlistnieje z dostrzeganiem polsko-postkolonialnych podobieństw, które z kolei może oznaczać poczucie własnej postkolonialności? Proponowane tutaj podejście pomoże wydobyć ewentualne zależności i sprzeczności, jak również zestawień polskie użycie pojęcia „postkolonializm” z kontekstami geopolitycznymi i kulturowymi, które stanowiły pierwotny przedmiot badań postkolonialnych.

Pojęcia studiów postkolonialnych z powodzeniem stosowano do badań polonistycznych i postkomunistycznych, choć zwracano uwagę na różnice utrudniające wymianę myśli między głównymi nurtami tych dyscyplin, takie jak rozbieżne wartościowanie marksizmu (Kołodziejczyk 2010; Sowa 2011). Podkreślano też potrzebę adaptacji narzędzi badawczych oraz dialogu z postkolonializmem (Bolecki 2007; Kołodziejczyk 2010: 38) – w tym duchu prowadzone są badania Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych (Gosk 2010)³. Badania polonistyczne inspirowane krytyką postkolonialną obejmują próby spojrzenia na zabory i komunizm jako formy kolonizacji oraz na przejawy kondycji postkolonialnej w okresie pozaborowym i postkomunistycznym (m.in. Domańska 2008; Gosk 2010; Sowa 2011; Skórczewski 2013; Gosk 2015). Powstały też badania kulturowo-mentalnej zależności Polski od Zachodu, rozumianego jako „hegemon zastępczy” (Thompson 2010). Jednocześnie analizy materiałów rosyjskich, niemieckich czy anglosaskich dowodziły imperialnego bądź orientalizującego podejścia do Polski (Thompson 2000; Janion 2006; Neuger 2007; Surynt 2007; Gąsior 2010). Stawiano też pytania o imperialną przeszłość Polski (Fiut 2003), wskazując m.in. na znamiona orientalizmu, jak również mimikry i hybrydyczności w utworach związanych z Kresami (Bakuła 2006; Gosk 2010; Wojda 2015) oraz na politykę kolonizacyjną władz PRL-u na tzw. ziemiach odzyskanych (Wojda 2015). Ponadto kategorii postkolonialnych użyto do refleksji nad

³ Lista publikacji jest dostępna pod adresem: <http://www.cbdp.polon.uw.edu.pl/publikacje.html> [dostęp: 15 sierpnia 2017].

sytuacją „wewnętrznych Innych”, w tym polskich Żydów (Prokop-Janiec 2010) i Łemków (Stańczyk 2012; Duć-Fajfer 2014). Obok badań dotyczących roli i tożsamości Polski, z inspiracji postkolonializmu powstały krytyczne odczytania polskich tekstów o nieeuropejskich skolonizowanych. Opisano na przykład echa kolonialnych dyskursów w tekstach polskich futurystów (Wojda 2015), Makuszyńskiego (Sosnowski 2005), Sienkiewicza (Kłobucka 2001; Cichoń 2004) i Szklarskiego (Buchholtz 2009; Żółkoś 2010; Rybicki 2012) oraz ambicje zdobycia kolonii zamorskich dla Polski w okresie zaborów (Białas 1997; Gołaszewski 2010) i II Rzeczypospolitej (Borkowska-Arciuch 2007; Jarnecki 2010; Wojda 2015).

Te dwa nurty rozwijały się równolegle. Nie przypadkiem w tekście *Od Murzynka Bambo do Hansa Castorpa, czyli co postkolonializm może zaoferować poloniście* Dariusz Skórczewski (2006: 81) udziela na tytułowe pytanie „dwojakiej odpowiedzi”, osobno omawiając krytykę utworów typu *Murzynek Bambo*, które „mogłyby zapewne równie dobrze powstać pod inną szerokością geograficzną”, a osobno szersze pole badań nad kolonialnymi i postkolonialnymi uwikłaniami Polski rejestrowanymi w polskiej literaturze. Tymczasem zasadne wydaje się połączenie tych perspektyw. Pewne próby w tym kierunku podejmowali krytycy rozważający związki między polskimi doświadczeniami podległości i peryferyjności a polskimi przedstawieniami nie-Europejczyków. Pytano na przykład, dlaczego pochodzący z zaboru rosyjskiego polscy bohaterowie *W pustyni i w puszczy* identyfikowali się z Anglikami, a nie z mieszkańcami Afryki (m.in. Cichoń 2004), albo czy polskie pochodzenie dawało takim pisarzom, jak Joseph Conrad (Cavanagh 2003) i Czesław Miłosz (Cavanagh 2003; Wojda 2015) pewien dystans wobec dominujących dyskursów dotyczących kolonializmu oraz szansę na lepsze zrozumienie jego procesów i ofiar. Ważny krok w kierunku zatarcia podziałów na literaturę przedstawiającą swoje i obce stanowi *Polska Szeherazada* Doroty Wojdy, wielowątkowy zbiór opowiadający o różnorodnych projektach literackich i uwzględniający „teksty ukazujące stosunek Polaków do cudzej niewoli oraz dominacji” (Wojda 2015: 36). Jak wspominałam, niniejszy artykuł proponuje systematyczne wiązanie kwestii polskiego doświadczenia kolonializmu z pytaniami o stosunek Polaków do (byłych) skolonizowanych w innych częściach globu oraz sugeruje, że warto w tym celu spojrzeć na przekład i recepcję, rozumiane jako pola, gdzie spotyka się, zderza i kształtuje swoje i obce.

Należy dokładniej wyjaśnić, dlaczego moje studium opiera się na analizie dyskursów w recenzjach tłumaczeń literackich, co stanowi stosunkowo

oryginalną metodę w dziedzinie badań przekładoznawczych prowadzonych z perspektywy postkolonialnej. Badania przekładu literatury postkolonialnej często skupiają się na decyzjach przekładowych i wydawniczych, rozważając ich mniej lub bardziej hipotetyczny wpływ na stosunki między kulturami byłych kolonizatorów i skolonizowanych. Niektóre proponują lub krytykują konkretne podejście translatologiczne, przypisując mu polityczno-kulturowe znaczenie. Na przykład „antropofagiczna” adaptacja literatur europejskich miała wspomóc dekolonizację kulturową Brazylii (Vieira 1999). Gayatri Spivak (2009) krytykuje mechaniczny przekład literatur tzw. Trzeciego Świata, gdzie tekstualność obcych oryginałów zaciera się ze względu na uproszczony przekaz „treści”, manierę nadużywania kalek i nieumiejętne bądź niedbałe podejście tłumaczy do stylistycznych i retorycznych niuansów. Spivak nie podaje formuły na udane tłumaczenie, ale podkreśla, że sposób przekładu powinien wyłaniać się każdorazowo z intymnej relacji z retorycznością tekstu, specyfiką kontekstu i artystyczną podmiotowością autorów i autorek.

Inne badania interpretują korpus istniejących tłumaczeń, np. Richard Jacquemond (1992) badał przekłady egipsko-francuskie, a Maria Tymoczko (1999) angielskie tłumaczenia irlandzkiego eposu. Choć u Jacquemonda w pewnych przypadkach strategie przekładowe korelują ze stosunkiem do tłumaczonej kultury według przewidywalnych wzorców, opisanych przez Itamara Even-Zohara czy Lawrence’a Venutiego (skolonizowani wiernie tłumaczą klasykę metropolii, która wybiórczo adaptuje ich twórczość), to z pełnej analizy wyłania się znacznie bardziej skomplikowany obraz, sugerujący, że na większą skalę nie należy o stosunkach międzykulturowych wnioskować na podstawie samych przekładów. Tymoczko pokazuje, że zarówno zanglicyzowane, jak i bliskie źródłowej poetyce przekłady wspierały irlandzką walkę o niezależność: liczą się zatem polityczny kontekst i wymowa, a nie sama strategia przekładu.

Wydaje się, że interpretowanie wyborów przekładowych pozostaje przydatne dla lepszego zrozumienia stosunku do Innych, ale każdy tekst, paratekst i kontekst należy szczegółowo przeanalizować. Takie próby podjęłam przez rozpoczęciem swojego projektu badawczego (Gołuch 2011; Gołuch 2014), ale przy planach pracy z dużym korpusem – według sporządzonego spisu w latach 1970–2010 wydano 293 przekłady literatury postkolonialnej (Gołuch 2013) – solidna analiza jakościowa wydawała się niemożliwa, a spekulowanie o stosunku do Innych na podstawie wybranych aspektów strategii przekładowo-wydawniczych (przekład słów nacechowanych kulturowo i hybrydycznego języka, użycie przypisów, projekt okładek itp.) – dość arbitralne.

Badanie recepcji, a konkretnie dyskursów używanych przez recenzentów, uznałam za właściwe rozwiązanie, ponieważ na podstawie wypowiedzi recenzentów i krytyków, którzy w pewnym stopniu wyrażają i wpływają na poglądy większych grup społecznych, można łatwiej wnioskować, jak postkolonialne kraje i kultury są postrzegane. Dlatego moja analiza objęła recenzje i artykuły pisane w oryginale po polsku i dotyczące, z kilkoma wyjątkami, prozy postkolonialnej w polskim przekładzie. W skład korpusu weszły ogółem 902 teksty – w tym 140 tekstów z lat 1970–1979, 243 z lat 1980–1989, 113 z lat 1990–1999 i 406 z lat 2000–2010 – a do jego ustalenia posłużyła *Polska Bibliografia Literacka* (lata 1970–1998), *Bibliografia Zawartości Czasopism* (lata 1996–2010), bibliografia publikacji drugiego obiegu (Kandziora i in. 1999) oraz dostępne spisy treści i cyfrowe archiwa czasopism. Zgodnie z oczekiwaniami, analiza wykazała użycie w tekstach dyskursów inności, ale znaleziono też liczne i ciekawe porównania Polski i krajów postkolonialnych – wyniki te zostaną przedstawione poniżej.

Dyskursy inności i egzotyki, 1970–1989

Wśród orientalizujących dyskursów (Said 1991) pojawiających się w omawianych recenzjach można wyróżnić dyskursy inności piętnujące irracjonalizm, barbarzyństwo i tajemniczość nie-Europejczyków oraz dyskursy opiewający ich egzotyczność, który zasadza się na bezwzględnym rozgraniczeniu między swoim a innym (pochodzące z greckiego *egzo-* znaczący „na zewnątrz”). Przykłady użycia dyskursów inności obejmują stwierdzenie, że opowiadania afrykańskie zawierają aluzje „do takich obszarów duchowych mieszkańców Afryki, do których chyba jeszcze nie dotarł biały człowiek” (Nowicki 1978) oraz pochwałę pisarstwa Gwinejczyka Camary Layego, które „pozwała przybliżyć się racjonalnemu światu zachodniemu do tajemnic Afryki” (Borowska 1973: 143). Na uwagę zasługuje też tekst o literaturze afrykańskiej oparty na założeniu, że „w Afryce na początku wcale nie było słowo” (Krzemiński 1975). To zaprzeczenie biblijnego wersetu (J 1,1) przydaje wiarygodności pogładowi, że Afrykanie posługiwali się nie rozumem, ale uczuciem, i że do samopoznania służyła im nie literatura, tylko muzyka i taniec. Zależność między autorefleksją a pismem potwierdza komentarz, że „[ich] myśli nie oswoił własny alfabet” (Krzemiński 1975). Adam Krzemiński operuje tutaj kolonialnym dyskursem afrykańskiej inności: opozycja logocentrycznego racjonalizmu

i emocjonalnego irracjonalizmu miała wykazywać niższość i niesamodzielną Afryki oraz usprawiedliwiać kolonialne rządy.

Podobny podział w swoim dość skrajnym wywodzie stosuje recenzentka powieści Amosa Tutuoli. Traktuje ona niestandardowy język i niekonwencjonalną narrację (zachowaną w przekładzie Ernestyny Skurjat) jako wyraz afrykańskiego irracjonalizmu, który urąga przyjętym standardom: „Naszym pojęciem literatury rządu – mimo wszystko – racjonalizm” (Bojarska 1984: 73). Maria Bojarska nie pozostawia wątpliwości, jak należy rozumieć użyty zaimek: „Tak, dziele świat (...). «Oni» to Afryka, «My» to Europa” (Bojarska 1984: 73). Obraz Afryki jako archetypu inności, choć w mniej pejoratywnej formie, wylania się też z tekstu o Wole Soyince, laureacie literackiego Nobla z 1986 roku, w którym recenzent dzieli się swoimi skojarzeniami: „[Słowa „Afryka dzika”] w dziecięcych grach i zabawach były czymś w rodzaju zaklęcia, stanowiły synonim przygody, tajemnicy” (Jodłowski 1987).

Ponadto, dyskurs inności przebija z kilku reakcji na fatwę, którą ajatollah Chomeini wydał przeciw Salmanowi Rushdiemu w 1989 roku. Na przykład w „Trybunie Robotniczej” pada stwierdzenie, że islam i Zachód „to dwie planety” (Majewicz 1989); ta retoryka zaostrzy się w kolejnych dekadach. Warto dodać, że polskie relacje były początkowo kontrolowane przez upadający system: stąd Rushdiego nazwano za irańskim ajatollahem „najemnikiem kolonializmu” (Bukowski 1989), a list protestacyjny PEN-u zablokowano, w jego miejsce publikując artykuł o dostawach irańskiej ropy (*Bez komentarza*, 1989). Wywód oparty na dyskursie inności, którego polityczna wymowa godziła w Trzeci Świat, pojawił się natomiast na emigracji. Wojciech Skalmowski, krytyk literacki i iranista publikujący w paryskiej „Kulturze” pod pseudonimem M. Broński (1989: 184), nazwał mianowicie fatwę konfliktem cywilizacji Zachodu z azjatyckim „fanatyzmem”.

Esej Skalmowskiego o Rushdiem i dwa eseje o Naipaulu to najobszerniejszy komentarz na temat pisarstwa postkolonialnego w prasie emigracyjnej. Skalmowski uważał, że Naipaul bronił przewagi cywilizacji, rozumianej jako porządek, poszanowanie wspólnych wartości i wspieranie rozwoju jednostek, nad barbarzyństwem (chaosem, bezsensowną przemocą, nagradzaniem mierności). Naipaul miał też celnie wykazywać, że „zastój, niewydolność, głupota i okrucieństwo społeczeństw niedocywilizowanych są w dużym stopniu **ich własną winą**” (Broński 1982: 52, podkreślenie oryginalne). Skalmowski cenił nie tylko same diagnozy, ale też ich „niepoprawność”. Jego korespondencja ze Sławomirem Mrożkiem pokazuje, że obaj uważali powierzchowną poprawność polityczną, której rękawicę miał rzucać

Naipaul, za cechę rozpoznawczą zachodniej lewicy, która z kolei narażała cywilizację Europy na zalew komunizmu azjatyckiej proveniencji (Mrozek, Skalmowski 2007: 445). Dlatego pozytywny odbiór Naipaula i użycie dyskursów inności przez Skalmowskiego i Mrożka – emigrantów politycznych w okresie zimnej wojny – należy czytać także jako sprzeciw wobec (faktycznych bądź wyobrażonych) ideologicznych nacisków lewicy, które wiązały z propagandowymi przedstawieniami Trzeciego Świata w kraju, oraz przez pryzmat obecnego w polskiej kulturze rozumienia agresji rosyjskiej jako ataku azjatyckiego barbarzyństwa.

Powyżej podano zarówno typowe, jak i bardziej skrajne przykłady użycia dyskursów inności; ogółem te dyskursy występowały z podobną częstotliwością w obu dekadach – w około 10% wszystkich recenzji, to jest w 11 ze 140 tekstów w latach 70. i 24 z 243 tekstów w latach 80.

W przeciwieństwie do inności rozumianej jako irracjonalizm i barbarzyństwo, egzotyka traktowana jest w recenzjach z lat 70. i 80. jako atut omawianej literatury. Na przykład recenzent powieści Ahmadou Kouroumy chwali tłumacza za adaptację tytułu z *Les soleils des indépendances* („Słońca niepodległości”) na *Fama Dumbuya najprawdziwszy. Dumbuya na białym koniu*, ponieważ nowy tytuł brzmi „wspaniale, egzotycznie dla nas i intrygująco” (Bugajski 1976). Literaturę traktowano też jako substytut podróży z przysłowiowo szarego PRL-u do kolorowych dalekich krajów – podróży, które w rzeczywistości nie były możliwe z powodów finansowych i politycznych. Zbiór opowiadań indyjskich nazwano mianem „kolorowych słoń”, bo każde z opowiadań ma przenosić czytelnika w ekscytujący pejzaż Indii (Zieliński 1974), zaś nigeryjską powieść przedstawiono jako jedną z tych książek, które zabierają czytelnika w egzotyczną podróż (Tom 1987).

Jednocześnie dyskurs egzotyki krytykowano jako wyraz ulegania neokolonialnym naciskom, sprowadzającym państwa Trzeciego Świata do roli towaru, ciekawostki i atrakcji turystycznej. Na przykład wspomniany wcześniej tytuł książki Kouroumy został przez innego recenzenta uznany za stereotypowy i komercyjny: „[wydawca] postanowił nas jednak postraszyć czarnym ludem (...). Wydawca sądzi po prostu, że książka będzie się lepiej sprzedawała, jeśli jej tytuł będzie dostatecznie (...) tchnący egzotykiem” (Czeszko 1976: 26). Popularny w Polsce indyjski pisarz R.K. Narayan, który gościł w Warszawie u ambasadora Indii w 1973 roku, otrzymał przychylną recenzję za to, że unika „kokietowania egzotyką” (P.L. 1988). Krytyka egzotyki wpisywała się w oficjalną politykę szerzenia socjalizmu w ramach „solidarności” z Trzecim Światem, co wyraźnie widać w tekście o Naipaulu

Wacława Sadkowskiego, redaktora naczelnego „Literatury na Świecie”. Ideologiczna krytyka wczesnej twórczości – *The House of Mr Biswas* jest jak „stragan z egzotycznymi pamiątkami” i legitymizuje kapitalistyczne wpływy na Karaibach (1971) – przechodzi w pochlebny komentarz na temat późniejszej publicystyki Naipaula, która ma dowodzić rosnącego zaangażowania i pisarsko-politycznej „dojrzałości”⁴.

W latach 70. zarówno pochwały, jak i krytyka egzotyki pojawiały się nieco częściej niż w latach 80. (zwłaszcza korzystanie z optyki krytycznej stopniowo zanikało na przestrzeni tych dwóch dekad) – dyskurs egzotyki: 21 recenzji ze 140 (15%) w latach 70. i 24 z 243 (10%) w latach 80.; krytyka egzotyki: 14 recenzji ze 140 (10%) w latach 70. i 8 z 243 (3%) w latach 80. Pochwały występowały z podobną częstotliwością co dyskursy inności, podwajając liczbę wypowiedzi opartych na poczuciu różnicy.

Dyskursy inności i egzotyki, 1990–2010

W recenzjach z lat 90. XX wieku i pierwszej dekady XXI wieku dyskursy inności występują rzadziej – 1990–1999: 6 recenzji ze 113 (5%); 2000–2010: 13 z 406 (3%). Jednak utrwalone stereotypy wciąż wracają. Dyskursy te nadal powtarzają komentatorzy fatwy, np. przeciwstawiając chrześcijaństwu „obiektywizmowi” islamski „determinizm” (Cackowski 1997) lub orzekając, na łamach „Rzeczpospolitej”, że konsensus między islamem a liberalnym Zachodem jest niemożliwy (Marzec 2010). Powielają te głosy recenzenci Naipaula: Skalmowski streścił swoje eseje w poznańskim „Arkuszu” (1995), a „Wprost” obwieścił po przyznaniu pisarzowi Nobla, że „pełne porozumienie ludzi różnych cywilizacji nie jest możliwe” (Kobus, Kukliński 2001), *nota bene* obok tekstów popierających „wojnę z terrorem” prezydenta George’a W. Busha. Wykorzystanie dyskursów inności po roku 1989 w kontekście napięć między „Zachodem” a „islamem”, podsycanych przez tezę Samuela Huntingtona o zderzeniu cywilizacji, wiąże się z nowym miejscem Polski w globalnym układzie geopolitycznym.

⁴ Lektura tekstów Naipaula nie potwierdza tezy o światopoglądowym „skręceniu w lewo”. Trzydzieści lat później Sadkowski oświadczył, że skonstruował ją celowo, aby cenzura pozwoliła wydawać pisarza (2001).

Warto dodać, że reakcje na fatwę stanowią zróżnicowany materiał. Niektóre *de facto* odrzucały orientalizujące ataki na „irracjonalny” Wschód, zarazem akcentując różne pozycje ideologiczne. Obok prorożimowych wypowiedzi z 1989 roku wspomnianych wcześniej można odnotować reakcje na drugim biegunie konstytuującego się politycznego spektrum – Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe potępiło pisarza i plany wydania polskiego przekładu, nawołując do poszanowania uczuć religijnych (SAN 2008). Inne stanowisko zajęło środowisko miesięcznika „Więź”, sugerując że Chomeini wykorzystał religię do politycznych celów (Kozak i in. 1990: 167).

Dyskurs „tajemnicy” i „dzikości” tracił na znaczeniu – co można wiązać ze spadkiem liczby publikacji prozy afrykańskiej po zakończeniu zimnej wojny – ale nie zanikł zupełnie. Uwagę przykuwa materiał o J.M. Coetzeeem publikowany w różnych wersjach, m.in. w „Gazecie Wyborczej”. Helena Zaworska (1997; 2004) przedstawia pisarza jako źródło wiedzy o Afryce, argumentując, że „psychika murzyńska” wydaje się niezgłębiona, „choć całe tabuny migają niemal co wieczór na ekranach naszych telewizorów” – dopiero Coetzee odsłania przed czytelnikiem „tajemnice” kontynentu poprzez literackie epifanie, których moc poznawcza dorównuje prozie Conrada. Postać Magdy z *W sercu kraju* robi na Zaworskiej szczególne wrażenie:

gdzieś w literaturze zetknęłam się z tak sugestywną wizją kobiety, **wtajemniczającej magicznie w Afrykę**. Tak, istnieje ona przez chwilę w zakończeniu *Jądra ciemności* (...). Dumnie stąpająca Murzynka, obwieszona świecidłami, amuletami: „Była dzika i przepyszna, płomiennooka i wspaniała”⁵ (Zaworska 1997: 63; podkreśl. – D.G.).

Choć aluzje do *Jądra ciemności* są u Coetzeeego obecne (sam tytuł *In the Heart of the Country* przypomina oryginalny tytuł *Heart of Darkness*), to stosunek pisarzy postkolonialnych do Conrada jest ambiwalentny. Jednoznacznie krytyczny sąd wydał Chinua Achebe, dowodząc, że Afryka służyła Conradowi za przerysowany symbol inności, a jej mieszkańcy – portret Afrykanki jest jednym z przykładów (Achebe 1977: 785–6) – za dopełnienie „dzikiej” scenografii. Choć późniejsze postkolonialne odczytania częściowo rehabilitowały Conrada ze względu na jego krytykę kolonializmu (Said 2010 [1993]), to bezrefleksyjny zachwyt nad „dumną Murzynką” i inicjacją w afrykański mrok wydaje się anachronizmem (por. Jarniewicz 2001; Heydel 2011). *Jądro ciemności* pojawia się też jako intertekst dla książki

⁵ Cytat z Conrada w przekładzie A. Zagórskiej.

Naipaula w innej recenzji, gdzie takie sformułowania, jak „pierwotne instynkty afrykańskie” czy „głos świadomości pierwotnej”, są używane bez żadnego dystansu krytycznego do opisu Afryki współczesnej (Wróbel 2002).

Egzotyzujący dyskurs pojawia się po 1989 roku rzadziej i występuje z równą częstotliwością w obu dekadach – 1990–1999: 6 recenzji ze 113 (5%); 2000–2010: 20 z 406 (5%). Z egzotyką kojarzone bywają m.in. historie indyjskie, maghrebskie i wschodnioafrykańskie, np.: *Bóg rzeczy małych* rozgrywa się w miejscu „tak egzotycznym jak Indie” (Sobala 1998); opowieści Tahara Ben Jellouna „pochodzą z egzotycznego marokańskiego świata, pustynnej ziemi skorpionów i koranicznych sur” (Wilk 2008); we wspomnieniach Waris Dirie „chodzi o prawdę przeżycia, która pociąga swoją egzotyką jak *Baśnie z tysiąca i jednej nocy*” (Karpińska 2003). Odwołanie do *Baśni* jest szczególnie wymowne, ponieważ jest to archetypowy przypadek przedstawienia „Orientu” w kategoriach egzotyki, a jego popularność i żywotność to rezultat polityki przekładowej (Jacquemon 1992; Mamet-Michalkiewicz 2011).

Sprzeciw wobec dyskursu egzotyki prawie nie występuje w „apolitycznej” krytyce literackiej lat 90. (1990–99: 1 recenzja ze 113), by powrócić po roku 2000 (2000–2010: 16 z 406 (4%)), kiedy wzrosła rola krytyki politycznie zaangażowanej (Czapliński 2009) i na znaczeniu zyskały badania postkolonialne⁶. Na przykład recenzent twórczości indyjskiego pisarza Aravinda Adigi z aprobatą stwierdza, że autor nie opisuje „egzotycznych krajobrazów, smaków i zapachów półwyspu tak, by zachęcić (...) zachodnich turystów” (Adamowski 2008). Obok egzotyki krytykowane są dyskursy inności. Kinga Dunin tak podsumowuje binarne podziały w prozie Naipaula:

Z jednej strony istnieje świat Zachodu, racjonalności, linearnej historii, cywilizacyjnych odkryć, obiektywnego języka. Z drugiej historia bez dat, duchowość i tajemnice innych ludów, nie dające się ująć w naszych kategoriach (Dunin 2002).

W tekście o André Brinku Jerzy Jarniewicz (2010) zauważa, że pisarze postkolonialni są wyczuleni na różne formy wykluczenia, w tym dyskryminację ze względu na płeć, co stanowi jedno z niewielu odniesień do płci w całym korpusie recenzji.

⁶ Polskie przekłady m.in. Saida, Spivak, Homiego Bhabhy, Helen Tiffin, Chinuy Achebego i Stuarta Halla ukazały się w książkach, antologiach i czasopismach.

Polsko-postkolonialne podobieństwa, 1970–1989

Obok dyskursów inności i egzotyki pojawiają się w recenzjach głosy na temat podobieństw między historycznymi doświadczeniami Polski i krajów postkolonialnych. W latach 70. recenzenci piszą o walce antykolonialnej, pośrednio lub bezpośrednio przywołując zabory i okupację nazistowską. Na przykład w artykule o literaturze Syrii pada uwaga, że Ma'ruf Arna'ut tworzył „ku pokrzepieniu serc” (Jachołkowska-Bator 1976), a recenzent algierskiego pisarza Mohammeda Diba oznajmia, że poruszany przez Diba temat wojny jest Polakom dobrze znany (Stolarek 1977). Co ciekawe, podobnych porównań używali przedstawiciele krajów postkolonialnych, którzy mieli kontakt z Polską w ramach współpracy między blokiem wschodnim a Trzecim Światem. Na przykład, ambasador Indii Kunwar Natwar-Singh powiedział w wywiadzie, że jego pokolenie pamięta kolonializm i dobrze rozumie polską tragedię II wojny światowej (1973). Natwar-Singh był też redaktorem zbioru opowiadań indyjskich, który przetłumaczono na polski, co stanowi sugestywny przykład przenikania się sfer polityki i kultury oraz ważnej roli przekładu.

Najciekawsze porównanie dotyczy ruchu *négritude* i mesjanizmu. Pojawia się ono w tym samym artykule, który głosił, że w Afryce „na początku wcale nie było słowo”. Adam Krzemiński podaje wybiórczy opis ruchu zainicjowanego przez m.in. Léopolda Senghora – ma on być oparty na „spirytualizmie, prymacie wartości duchowych i metafizycznych Murzyna, którego poznanie jest intuicyjne, a nie zmysłowo-racjonalne jak u Europejczyka” (Krzemiński 1975; por. Leopold 1973: 71) – a następnie powołuje się na książkę afrykanistki Wandy Leopold, według której wczesna forma jednego z nurtów *négritude* przypomina polski mesjanizm „z jego mitycznymi wyobrażeniami o sobie samych i równie dowolnymi charakterystykami narodów zachodniej Europy” (Leopold 1973: 72; cyt. w: Krzemiński 1975). To zestawienie zakłada wspólnotę doświadczeń historycznych: według Leopold w obu przypadkach nadające sens cierpieniu poczucie misji dziejowej⁷ formułowano „w warunkach zacofania ekonomicznego i długotrwałych zaborów” (Leopold 1973: 72). Ponadto sugeruje ono, że i w polskiej historii identyfikowano się z cechami, które przeczą racjonalizmowi, co komplikuje wcześniejsze przeciwstawienie Afryki Europie w artykule Krzemińskiego.

⁷ Zdaniem Andrzeja Walickiego (2006: 19) polski mesjanizm narodowy, zawarty m.in. w dziełach Mickiewicza z lat 30. XIX wieku, był reakcją na klęskę powstania listopadowego.

W latach 80. komentarze na temat podobieństw występują nieco częściej niż w poprzedniej dekadzie i równie często co dyskursy inności i egzotyki – lata 70.: 10 recenzji ze 140 (7%); lata 80.: 24 z 243 (10%). Kontynuowane są wzmianki o zaborach i II wojnie, ale pod koniec dekady Solidarność pojawiają się też aluzje do komunizmu. Na przykład Maria Bojarska, która deklarowała podział na „ich” i „nas” w tekście o Tutuoli, porównuje tematykę Nadine Gordimer i Elizy Orzeszkowej: „[Orzeszkowa] również musiała dzielić świat na dwie części (Polska, Rosja; panienki ze dworu, chłopka (...), głupi dorobkiewicz, (...) ranny powstaniec, itd.)” (Bojarska 1985: 103). Choć te podziały narodowe, społeczne, etniczne i rasowe nie mają prostych odpowiedników, ta uwaga sugeruje podobieństwa między uciskiem (a także oporem) grup ludzi w warunkach kolonializmu, apartheidu i zaborów.

Druga wojna światowa wraca w porównaniu *The Man Died. Prison Notes* („Człowiek umarł. Zapiski więzienne”) Soyinki do tekstu Juliusa Fučika *Reportaż psaný na oprátce* (1945; *Reportaż spod szubienicy*, przeł. H. Gruszczyńska-Dubowa, 1947) między innymi w artykule Sadkowskiego (1986; por. Piłaszewicz 1987). Fučík (1903–1943) należał do czechosłowackiego komunistycznego ruchu oporu i reportaż napisał w niemieckiej niewoli, zaś Soyinka przemycił swoje zapiski z aresztu, w którym osadzono go w czasie nigeryjskiej wojny domowej (1967–1970). Poza tym oba teksty poruszają uniwersalne tematy: ludzkiej wolności, godności i walki. Z tego zestawienia wynika, że konflikt w Nigerii, w tym przypadku postkolonialna wojna domowa, przypomina recenzentom o bolesnych doświadczeniach II wojny w Europie Środkowo-Wschodniej. Jednocześnie pojawia się pytanie, jak w drugiej połowie lat 80. XX wieku, kilka lat po stanie wojennym, polscy czytelnicy mogli odbierać pozytywną wzmiankę o Fučiku, który był okrzyknięty bohaterem przez komunistyczną propagandę.

Pod koniec dekady kolonializm i postkolonialne reżimy porównywano też z zależnością od ZSRR. Ciekawym przykładem są recenzje książki Emila Habibi o Palestyńczyku współpracującym z państwem Izrael, w których przywołuje się Miłoszowską zasadę ketmanu (np. Bugajski 1988). Tekst Leszka Bugajskiego ukazał się w propartyjnym czasopiśmie („Życie Literackie”), co oznacza, że termin ten był w schyłkowym okresie cenzury i przededniu dyskusji o rozliczeniach z komunizmem szeroko używany⁸.

⁸ *Zniewolony umysł* był w PRL-u zakazany, ale w drugim obiegu ukazało się ponad 30 wydań (Pawelec 2011) i w 1988 r. „Res Publica” (nr 1 i 5) opublikowała trzy obszerne analizy tego tekstu.

Ważne i kontrowersyjne wydarzenia z najnowszej historii Polski spletają się w tych recenzjach z historią regionu dotkniętego kolonializmem, a dylematy i wybory grup dyskryminowanych na Bliskim Wschodzie porównuje się z dylematami wschodnioeuropejskich społeczeństw w okresie stalinizmu.

Kolejne nawiązanie do komunizmu pojawia się w kontekście „sprawy Rushdiego”. W 1989 „Literatura na Świecie” opublikowała za „New York Times Review of Books” wypowiedzi pisarzy z całego świata solidaryzujących się z Rushdiem. Byli wśród nich Czesław Miłosz i Adam Michnik (Vargas Llosa i in. 1989: 324, 326), którzy przyrównali irański fundamentalizm do polskiego totalitaryzmu (np. Miłosz zaznaczył, że jego książki także cenzurowano). W tym samym numerze ukazał się tekst Ryszarda Kapuścińskiego (1989), który analizował fatwę jako wyraz konfliktu między demokracją a dyktaturą i podkreślał, że w Europie Wschodniej pisarze często stawiali po stronie demokracji bez względu na konsekwencje. Taka koncepcja roli literatury łączy jego zdaniem Europę Wschodnią i kraje postkolonialne.

Polsko-postkolonialne podobieństwa, 1990–2010

W dekadzie transformacji recenzenci komentują polsko-postkolonialne podobieństwa z częstotliwością zbliżoną do lat 1980–1989 (1990–1999: 10 recenzji ze 113; 10%) i, co ciekawe, dwa razy częściej niż „inność” i egzotykę. Jedna z najbardziej wymownych uwag pada w tekście z 1995 roku:

Powiedzmy bowiem sobie szczerze, że nasz kulturalny status też się o rozbiory, a więc jakby o częściową i przejściową kolonizację otarł. Przez pewien czas trzeba było jechać do kolonialnej metropolii, żeby się wybić: do Petersburga, Wiednia, Berlina (...). Pani Skłodowska poszła za Francuza, żeby sobie spokojnie promieniować, Przybyszewski obstawiał Berlin i Skandynawię, a Conrad pracował dla armatorów brytyjskich. Niemcy też dwa razy, a Rosjanie raz (w tym stuleciu) próbowali podbić Środkową Europę jako odskocznię do gry o globalną dominację. A i teraz, kiedy z krainy wschodu zostaliśmy krainą południa, trzeba się do byłych kolonizatorów uśmiechać o kapitał. Możemy więc zrozumieć głos wyklętych tej ziemi jako ludzi bezdomnych. Możemy zrozumieć wielorakie uwikłania i subtelne macki kolonialnej przeszłości (Magala 1995: 74).

Magala porusza temat migracji (a zwłaszcza emigracji wymuszonej brakiem perspektyw na peryferiach), który podejmują też inni recenzenci tej dekady. Poza tym wracają problemy zależności politycznej od ościennych

mocarstw, tym razem z naciskiem na kwestię neokolonialnej zależności ekonomicznej. I wreszcie następuje próba samookreślenia po upadku żelaznej kurtyny: status „krajów południa” sugeruje wspólnotę doświadczeń ze społeczeństwami postkolonialnymi, określonymi za Frantzem Fanonem mianem wyklętych tej ziemi (*Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, 1985).

Migracja wybija się też na pierwszy plan w obszernym artykule o Rusdhem iranistki Anny Krasnowolskiej. Autorka uważa, że koncentrując się na fatwie dyskusje o *Szatańskich wersetach* pomijają główny temat powieści, jakim jest kondycja imigrantów w Europie, mimo że ta problematyka powinna żywo interesować polskich czytelników. Autorka dodaje, że „kompleks emigranta przez całe pokolenia dotyczył także Polaków” (Krasnowolska 1994) – przywołując podobieństwa między polskimi i postkolonialnymi warunkami politycznymi, ekonomicznymi i kulturowymi prowadzącymi do emigracji – oraz że ksenofobiczny stosunek do przybywających do Europy imigrantów występuje także w Polsce i może się nasilić. Z perspektywy czasu oba stwierdzenia wydają się trafne i trudno nie zauważyć swoistej sprzeczności między silną tradycją emigracyjną a niechęcią do imigrantów.

Ważny głos na temat komunistycznego ucisku stanowi tekst Michnika o prozie Brinka. Michnik rysuje przepaść między realiami RPA i Polski, nazywając recenzowane powieści „spotkaniem z innym światem (...). Bez Oświęcimia i Gułagu, bez Hitlera i Stalina (...) bez Wojtyły i Solżenicyna”, ale zaznacza, że zbliża te światy podobne doświadczenie: „A przecież polski czytelnik łatwo rozpoznaje klimat (...) dyktatury pogardy i bezsilności; świat, gdzie człowiek staje się przedmiotem; świat wszechmocy policji” (Michnik 1993). Ta wypowiedź ilustruje oscylację między stosunkiem obcości i opartej na konkretnym podobieństwie swojskości.

W pierwszej dekadzie XXI wieku ważnym *tertium comparationis* pozostaje migracja, w związku z którą poruszane są aktualne wówczas tematy polskiej emigracji do Wielkiej Brytanii i multikulturalizmu. Liczba porównań doświadczeń Polski i poszczególnych krajów i kultur postkolonialnych nieco wzrasta w stosunku do lat 90 (2000–2010: 32 recenzje z 243; 13%) i, co istotne, znacznie przewyższa użycie dyskursów inności i egzotyki. Na uwagę zasługuje m.in. komentarz Justyny Sobolewskiej na temat powieści Kiran Desai *Brzemień rzeczy utraconych*. Sobolewska oznajmia, że „egzotyczna powieść o Indiach opowiada i o nas”, i sugestywnie streszcza główne punkty wspólne: „Płynność granic, przesiedlenia, wyrzucanie z kraju – mamy to we krwi” oraz „Sceny z kolejki po wizę amerykańską

mogłyby się rozgrywać w Warszawie 20 lat temu” (Sobolewska 2007: 65). Powab „amerykańskiego snu”, silny zarówno w Polsce, jak i w opisywanych przez Desai Indiach, przypomina nie tylko o tęsknotach materialnych, ale i o kompleksie niższości, który może skutkować mieszkanką uwielbienia i nienawiści wobec byłych kolonizatorów oraz pełną wyższości pogardą wobec tych o podobnym lub niższym statusie. Co ciekawe, Sobolewska stwierdza, że „W Polsce do sąsiadów, dawnych kolonizatorów i tych, których sami kolonizowaliśmy, żywimy podobne uczucia” – jest to jeden z niewielu przykładów potraktowania polskich relacji z wschodnimi sąsiadami jako kolonizacji. Dosadny komentarz na temat cech wspólnych mentalności polskiej i indyjskiej – „prowincjonalizmu, anachronizmu, poczucia misji czy pretensji do całego świata” – pada też w recenzji innej indyjskiej powieści (Budrecki 2007: 150).

Emigracja Polaków, zwłaszcza do Wielkiej Brytanii w pierwszej dekadzie XXI wieku, stanowi ważny temat w wywiadach polskich dziennikarzy z brytyjskimi pisarzami o postkolonialnych korzeniach, którzy piszą o doświadczeniach drugiego pokolenia imigrantów w wielokulturowym społeczeństwie. Fakt, że Polacy stali się liczną grupą imigrantów w tym samym społeczeństwie, tworzy punkt styczny polskich i postkolonialnych doświadczeń. Mohsin Hamid (2008) sugeruje, że przynależność rasowa czy etniczna pozostaje istotną kategorią, kiedy mówi, że dzięki wschodnim Europejczykom „my, imigranci”, to w dużej mierze grupa białych. Nikita Lalwani (2008) z kolei opowiada o fazie adaptacji, po której nowo przybyli imigranci przestają dzielić ludzi na swoich i obcych. Po przejściu tej fazy, dodaje Lalwani, Polacy mogą zacząć się utożsamiać z innymi grupami imigrantów. Ta wypowiedź przypomina, że podobne położenie nie jest gwarantem identyfikacji, solidarności ani nawet współpracy, przynajmniej w początkowym okresie. Przytaczając te komentarze, warto zaznaczyć, że wraz z globalizacją rynku książki rośnie liczba wywiadów z pisarzami postkolonialnymi publikowanych w polskiej prasie. Streszczone powyżej sugestywne tezy Sobolewskiej powstały przy okazji wywiadu z Desai, która zresztą entuzjastycznie zareagowała na ideę polsko-postkolonialnych porównań. Choć w poprzednich dekadach istniała dyplomacja kulturowa, delegacje i wymiany listów, dopiero w tej dekadzie recepcja literatury postkolonialnej staje się mniej jednostronna, a bardziej dialogowa.

Czytając przekłady powieści osadzonych w miastach zachodniej Europy, recenzenci nie tylko myślą o polskich imigrantach na Zachodzie, ale też wyobrażają sobie multikulturalizm po polsku. *Białe zęby* Zadie Smith to

według Adama Szostkiewicza książka „o Polsce, w jakiej żyć będziemy, gdy za lat kilka czy kilkanaście stanimy się w pełni częścią multietnicznej, wielokulturowej Europy i świata”; dodaje on jednak, że ten scenariusz się nie spełni, „jeśli zwyciężą u nas siły, które utrzymują, że stoją na straży tradycji (...) i nie życzą sobie u nas «pstrokacizny»” (Szostkiewicz i in. 2002). Polifoniczna powieść Smith, w tłumaczeniu Zbigniewa Batki, odbierana jest jako głos wielokulturowego Zachodu, do którego Polska – kraj Wschodu czy Południa – ma aspiracje dołączyć, a ponieważ tekst ukazał się w roku poprzedzającym polskie referendum o wejściu do Unii Europejskiej, decyzja o „stawianiu się częścią Europy” przekładała się na konkretne polityczne wybory.

Podsumowanie

Przekład, redakcja, publikacja i recepcja stanowią ważny czynnik kształtowania zarówno przedstawień Innych, jak i własnego wizerunku. Badanie recepcji pokazuje, że lektura tłumaczonych narracji postkolonialnych aktywuje orientalizujące dyskursy inności, które przedstawiają nie-Europejczyków jako owianych tajemnicą dzikich, fanatycznych barbarzyńców, odrealnione postaci z egzotycznych krain itp. Dyskursy inności i egzotyki łącznie wystąpiły w co czwartej recenzji z lat 70. XX wieku i w co piątej recenzji z lat 80. Ich użycie spotykało się z krytyką, zwłaszcza w latach 70. oraz po roku 2000, i spadło do ok. 10% w latach 90. i 8% w latach 2000–2010. Jeśli przyjąć, że egzotyka oscyluje między znanym i nieznanym (Huggan 2001: 13), a podział na swoich i innych często wynika z ignorancji, to wzrost wiedzy o krajach postkolonialnych mógł sprawić, że przestały one się wydawać egzotyczne i obce. Dodatkowo, po roku 1989, otwarcie granic oznaczało możliwości wyjazdu, a nastanie ery kolorowych produktów i reklam na niegdyś szarych ulicach i czarno-białych ekranach mogło zmniejszyć zapotrzebowanie na eskapistyczną egzotykę.

Równocześnie pojawiające się w opiniotwórczych źródłach książkowe przykłady orientalizacji sugerują, że myślenie w kategoriach „my” i „oni” nie zanikło; wydaje się, że podobnego wrażenia dostarczają doniesienia mediów i inne społeczne interakcje. Możliwe zatem, że słabnące użycie „inności” i egzotyki w recenzjach postkolonialnych wynika częściowo ze specyfiki omawianej literatury (wnikliwa proza autorów postkolonialnych

a popularne powieści przygodowe z Afryką w tle⁹), niepisanych zasad dyskursu publicznego czy szeroko pojętej kultury i wrażliwości recenzentów¹⁰.

Być może najważniejszy wynik analizy to stała obecność porównań doświadczeń postkolonialnych i polskich: kolonializm i zabory, walka z kolonizatorem i z niemieckim okupantem, zniewolenie przez reżim (post)kolonialny i przez komunizm, emigracja do światowych metropolii z byłych kolonii i z Europy Wschodniej. Czytanie przełożonej na język polski prozy postkolonialnej przypomina recenzentom o rodzimej historii i teraźniejszości, prowadząc do takich konstatacji jak cytowane wcześniej stwierdzenie: „egzotyczna powieść o Indiach opowiada i o nas” (Sobolewska 2007), i trend ten występuje w około 10% wszystkich recenzji oraz lekko wzrasta w ciągu czterech dekad (z 7% do 13%). Warto podkreślić, że w ostatnich dekadach podobieństwa są dostrzegane częściej niż różnice, a określenia „kolonie” czy „kolonializm” są używane w odniesieniu do Polski. W przyszłości warto byłoby dokładnie zbadać, czy i jak te komparatystyczne impulsy zaznaczają się w innych sferach życia publicznego, np. w polskich tekstach o krajach postkolonialnych i ich recepcji, w nauczaniu historii i literatury (w tym lektur w rodzaju *W pustyni i w puszczy*), w debatach na temat pomocy uchodźcom i różnego rodzaju kampaniach społecznych.

Z analizy recenzji na przestrzeni czterech dekad wyłania się dość złożony obraz polskiego stosunku do kultur postkolonialnych i równie złożony wizerunek własny. Kontrolowane przez partię media PRL-u promowały współpracę z krajami postkolonialnymi i część recenzentów przyjmowała ten wyznacznik geopolityczny, gromiąc kapitalistyczne metropolie i komentując kurs polityczny pisarzy Trzeciego Świata. Z jednej strony próby zawłaszczenia literatury postkolonialnej przez oficjalny dyskurs prawdopodobnie zniechęcały niektórych czytelników, o czym może świadczyć brak dyskusji o tekstach i kontekstach postkolonialnych w publikacjach drugiego obiegu (Kandziora i in. 1999). Z drugiej strony wydaje się, że mimo propagandowej otoczki związanej z przedmiotowym traktowaniem Trzeciego Świata przez ówczesny ustrój, wieloletnia wymiana literacka i inne kontakty z krajami postkolonialnymi musiały pozostawiać pewną przestrzeń na bardziej „autentyczne”

⁹ Dobry przykład stanowią powieści Wilbura Smitha, który urodził się w brytyjskiej rodzinie w Rodezji Północnej (dzisiejszej Zambii). W latach 90. wydano po polsku 27 książek tego autora i prawie wszystkie doczekały się średnio dwóch wznowień (Krajewska, Konieczniak 2009).

¹⁰ W przyszłości warto byłoby przeprowadzić analizę amatorskich i często anonimowych komentarzy czytelników z Internetu i porównać wyniki badań.

(z braku lepszego słowa) spotkania oraz próby przemyslenia podziałów na swoje i obce. Przynajmniej niektóre z zanotowanych w recenzjach porównań doświadczeń Polski i krajów postkolonialnych mogą być świadectwem lub zwiastunem takich prób. W tym samym okresie recenzenci utożsamiają też Polskę z Europą i jej wartościami oraz, poza cenzurą, z Zachodem rozumianym przez konserwatywnych krytyków emigracyjnych jako antyteza Rosji. Po roku 1989 systematycznie podkreśla się przynależność do Zachodu, a dołączenie do Paktu Północnoatlantyckiego i Unii Europejskiej pozwala też, używając nowszej terminologii, myśleć o Polsce jako kraju „Północy”. Jednocześnie poczucie marginalizacji objawia się m.in. w nazywaniu Polski mianem kraju „Południa” w latach 90. Namysł nad polską tożsamością oraz współczesnym znaczeniem takich pojęć jak „Europa” przebiega też z sugestywnych i krytycznych komentarzy po roku 2000. W recenzjach z tych dwóch dekad padają określenia kojarzone z kondycją postkolonialną (np. prowincjonalizm lub kompleks emigranta) oraz bezpośrednie odniesienia do Polski jako kolonii bądź, znacznie rzadziej, kolonizatora.

Wracając do postawionych na wstępie pytań o ewentualne zależności między stosunkiem do postkolonialnych Innych a polskim autowizerunkiem, warto w tym miejscu zaryzykować pewne uogólnienia. Liczne przykłady pokazują, że piętnowanie różnic kulturowych często oznacza utożsamianie się z Zachodem i Europą, wyobrażanymi w opozycji do „irracjonalnych”, „fanatycznych” czy „dzikich” Innych. Równocześnie omawianie polsko-postkolonialnych podobieństw w latach 1990–2010 wiąże się z mówieniem o Polsce w kategoriach postkolonialnych i, być może, postkolonialnym autowizerunkiem. Płaszczyzna wspólnych doświadczeń oznacza spojrzenie na nie-Europejczyków z tego samego poziomu i na dłuższą metę może prowadzić do porozumienia, współpracy, a nawet solidarności.

Wykluczanie nieeuropejskich Innych, a zarazem konstatacja, że sami doświadczaliśmy kolonialnego wykluczenia; Polska jako bastion Zachodu i kraina Południa; dyskursy inności i podobieństwa – te wątki współistnieją w obrębie korpusu recenzji, a czasem nawet w tekstach tego samego recenzenta (np. Marii Bojarskiej) lub w jednej recenzji (Krzemiński 1975). Komentując podobną sprzeczność w kontekście polskiej dominacji na Kresach, Bogusław Bakula (2006: 17) pisze: „Nigdzie (...) nie jest powiedziane, że skolonizowana zbiorowość nie może przejawiać cech kolonizatorskich. Dlatego Polacy doskonale wiedzą, jak wygląda świat skolonizowanych i kolonizujących zarazem”. Ta uwaga ilustruje też zjawisko utożsamiania się z europejską tradycją kolonizatorską mimo polskich doświadczeń kolonizacji.

Jak podkreśliłam we wstępie tego artykułu, tematyka polska i nieeuropejska są w polskich studiach postkolonialnych często badane oddzielnie. Zaprezentowana analiza ilustruje współzależność tych perspektyw i dynamiczne kształtowanie stosunku do siebie i innych, sugerując, że włączanie problematyki nieeuropejskiego postkolonializmu do materiału badawczego lub analiz metakrytycznych dotyczących postkolonialnej Polski pozwoli uzyskać „pełniejszy i wielostronny wgląd w relacje między tym, co swoje i obce” (Wojda 2015: 36). Można tutaj zasygnalizować kilka przykładowych pytań. Czy niemieckie porównania Polaków do prymitywnych ludów nieeuropejskich, legitymizujące niemiecką politykę kolonizacji wschodu (Janion 2006; Surynt 2007), mogły wzmacniać polską potrzebę odcięcia się od nie-Europejczyków, niejako w geście dyskursywnej samoobrony? Albo: na ile propagandowe poparcie bloku wschodniego dla dekolonizacji, maskujące kolonizatorskie działania ZSRR, utwierdzało Polaków w negatywnym podejściu do krajów postkolonialnych? Czy w ramach polityki bratniej solidarności było miejsce na rewizję stereotypów i rzeczywistą solidarność? Czy świadomość podobieństw między doświadczeniami historycznymi Polski i byłych europejskich kolonii, którą może rozwijać obcowanie z tłumaczoną literaturą postkolonialną, pozwala przepracować uprzedzenia i przemysleć kategorie „swoje” i „obce”?

Podsumowując, łączenie perspektywy regionalnej z perspektywą globalną powinno ułatwić rozważanie tych i podobnych pytań, co pozwoli nam lepiej zrozumieć relacje między polskim stosunkiem do postkolonialnych „Innych” a polskim autowizerunkiem i, w rezultacie, uzyskać pełniejszy obraz miejsca postkolonialnej Polski „na mapie współczesnej teorii” (Cavanagh 2003: 60). Przekład stanowi ważną przestrzeń kontaktu i konfrontacji; w dalszych badaniach warto więc korzystać z szerokiego zakresu metod przekładoznawczych, od analizy porównawczej poszczególnych tekstów i ich tłumaczeń po badanie obszernych korpusów recenzji.

Bibliografia

- Achebe C. 1977. *An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness*, „Massachusetts Review” 18(4), s. 782–794.
- Adamowski J. 2008. *Epoka po Gandhim, czyli Feudalizm nad Gangesem (rec. A. Adiga, Biały tygrys, przeł. L. Stawowy)*, „Le Monde Diplomatique” 12, s. 22–23.
- Bakuła B. 2006. *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 6, s. 11–33.

- Bez komentarza. 1989. „Przegląd Wiadomości Agencyjnych” 11, s. 5.
- Bialas Z. 1997. *Whose Madagascar? The Case of the Colonised Colon*, „English in Africa” 24(2), s. 15–25.
- Bojarska M. 1984. *Wszelkie pojęcie idzie stępa* (rec. A. Tutuola, Smakosz wina palmowego. Moje życie w puszczy upiórów, przeł. E. Skurjat), „Nowe Książki” 9, s. 72–74.
- 1985. *Pani Nadine* (rec. N. Gordimer, Zapach kwiatów i śmierci, przeł. A. Glin-czanka i in.), „Nowe Książki” 6, s. 102–104.
- Bolecki W. 2007. *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 4, s. 6–14.
- Borkowska-Arciuch G. 2007. *Polskie doświadczenie kolonialne*, „Teksty Drugie” 4, s. 15–24.
- Borowska H. 1973. *C. Laye – powieściopisarz gwinejski*, „Kultura i Społeczeństwo” 17(2), s. 139–149.
- Broński M. [W. Skalmowski]. 1982. *Obszary mroku*, „Kultura” 9, s. 51–65.
- 1989. „Szatańska” powieść Rushdiego, „Kultura” 5, s. 175–185.
- Buchholtz M. 2009. *Poetyka (post)kolonialnej przygody podróżniczej. Przypadki Kornela Makuszyńskiego, Mariana Walentynowicza, Alfreda Szklarskiego i Tomasza Różyckiego*, w: M. Buchholtz (red.), *Studia postkolonialne w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie anglojęzycznym*, Toruń: Adam Marszałek, s. 105–143.
- Budrecki W. 2007. *Rec. T. J. Tejpal*, Alchemia pożądania, przeł. K. Oblucki, „Odra” 7–8, s. 149–150.
- Bugajski L. 1976. *Rec. A. Kourouma*, Fama Dumbuya najprawdziwszy. Dumbuya na białym koniu, przeł. Z. Stolarek, „Radar” 1, s. 27.
- 1988. *Rec. E. Habibi*, Niezwykłe okoliczności zniknięcia niejakiego Saida Abu an-Nahsa z rodu Optysymistów, przeł. H. Jankowska, „Życie Literackie” 26, s. 15.
- Bukowski W. 1989. *Szatańskie wersety*, „Dziennik Ludowy” 53, s. 3.
- Cackowski Z. 1997. *Ostateczne oparcie*, „Wiadomości Kulturalne” 40, s. 7.
- Cavanagh C. 2003. *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2–3, s. 60–71.
- Cichoń A. 2004. *W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – W pustyni i w puszczy Henryka Sienkiewicza*, „Er(r)go” 8, s. 91–108.
- Czapliński P. 2009. *Polityka literatury, czyli pokazywanie języka*, w: *Polityka literatury*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 6–39.
- Czeszko B. 1976. *Mozolne odkrywanie Afryki* (rec. A. Kourouma, Fama Dumbuya najprawdziwszy. Dumbuya na białym koniu, przeł. Z. Stolarek), „Nowe Książki” 4, s. 26–27.
- Domańska E. 2008. *Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku*, w: K. Brzechczyn (red.), *Obrazy PRL. Konceptualizacja realnego socjalizmu w Polsce*, Poznań: Instytut Pamięci Narodowej, s. 167–186.
- Duć-Fajfer H. 2014. „Jestem u siebie” – tekstualna opozycja przeciw symbolicznemu wykorzenianiu w literaturach mniejszościowych w Polsce, w: H. Gosk, D. Kołodziejczyk (red.), *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, Kraków: Universitas, 449–476.
- Dunin K. 2002. *Kelner i szaman*, „Res Publica Nowa” 11, s. 100.

- Fiut A. 2003. *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 6, s. 150–156.
- Gaszyńska-Magiera M. 2011. *Recepcja przekładów literatury iberoamerykańskiej w Polsce w latach 1945–2005*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gąsior P. 2010. *The Taming of the Eastern European Beast? A Case Study of the Translation of a Polish Novel into English*, w: A. Fawcett, K.L. Guadarrama Garcia, R. Hyde Parker, (red.), *Translation: Theory and Practice in Dialogue*, London: Continuum, s. 147–163.
- Gołaszewski M. 2010. *Afryka i Afrykanie w XIX wieku na łamach „Tygodnika Ilustrowanego”*, w: P. Średziński, M. Diouf (red.), *Afryka w Warszawie: dzieje afrykańskiej diaspory nad Wisłą*, Warszawa: Afryka Inaczej, s. 35–46.
- Gołuch D. 2011. *Chinua Achebe Translating, Translating Chinua Achebe: On the Polish Translation of Things Fall Apart*, w: D. Whittaker (red.), *Chinua Achebe’s Things Fall Apart 1958 – 2008*, Amsterdam–New York, NY: Rodopi, s. 197–218.
- 2013. *Postcolonial Literature in Polish Translation (1970–2010): Difference, Similarity and Solidarity*, praca doktorska, University College London.
- 2014. *What Does Literary Translation Bring to an Understanding of Postcolonial Cultural Perceptions? On the Polish Translation of Amos Tutuola’s The Palm-Wine Drinkard*, w: J. Boase-Beier i in. (red.), *Literary Translation: Re-Drawing the Boundaries*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 149–167.
- Gosk H. 2010. *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku, Kraków: Universitas.
- 2015. *Wychodzenie z „cienia imperium”*. Wątki postzależnościowe w literaturze polskiej XX i XXI wieku, Kraków: Universitas.
- Hamid M. 2008. *Diabelski uśmiech z 11 września* (wywiad M. Strzeleckiej z M. Hamidem), „Gazeta Wyborcza” 146, s. 16.
- Heydel M. 2011. *Do kresu doświadczenia. O czytaniu Jądra ciemności*, w: J. Conrad, *Jądro ciemności*, przeł. M. Heydel, Kraków: Znak, s. 101–127.
- Huggan G. 2001. *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*, Londyn: Routledge.
- Jachółkowska-Bator E. 1976. *Współczesna literatura Syrii*, „Życie Literackie” 24, 9.
- Jacquemond R. 1992. *Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation*, w: L. Venuti (red.), *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, London: Routledge, s. 139–158.
- Janion M. 2006. *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jarnecki M. 2010. *Fantastyka polityczna czy konieczność. Portugalska Afryka, Nikaragua, Boliwia i Ekwador w polskich planach kolonialnych*, „Sprawy Narodowościowe” 36, s. 93–105.
- Jarniewicz J. 2001. *Pokolonialne kłopoty. Nobel dla Vidihiara Surajpradasa Naipaula*, „Tygodnik Powszechny” 42, s. 12.
- 2010. *Afrykaner po apartheidzie* (rec. A. Brink, Zanim zapomnę, przeł. H. Falińska), „Gazeta Wyborcza” (dodatek Kultura) 126, s. 14.
- Jodłowski M. 1987. *Tygrys nie trzusi się swoją tygrysowością*, „Trybuna Opolska” 2, s. 4.
- Kandziora J. i in. (red.) 1999. *Bez cenzury 1976–1989: literatura, ruch wydawniczy, teatr: bibliografia*, Warszawa: IBL.

- Kapuściński R. 1989. *Chomeini i Rushdie*, „Literatura na Świecie” 10, s. 320–322.
- Karpińska H. 2003. *Gazele wokół domu* (rec. W. Dirie, J. D’Haem, Córka nomadów, przeł. K. Chmiel), „Nowe Książki”, 2, s. 33.
- Kłobucka A. 2001. *Desert and Wilderness Revisited: Sienkiewicz’s Africa in the Polish National Imagination*, „The Slavic and East European Journal” 2, s. 243–259.
- Kobus J., Kukliński M. 2001. *Pełne porozumienie ludzi różnych cywilizacji nie jest możliwe – twierdzi noblista V.S. Naipaul*, „Wprost” 42, s. 126–127.
- Kołodziejczyk D. 2010. *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 5, s. 22–39.
- Kozak T. i in. 1990. *O Szatańskich wersetach*, „Więź” 5/6, s. 166–167.
- Krajewska E., Konieczniak G. 2009. *Bibliografie literatury dostępnej w przekładach*, w: M. Buchholtz (red.), *Studia postkolonialne w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie anglojęzycznym*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 312–401.
- Krasnowolska A. 1994. *Dziura po książce*, „Tygodnik Powszechny” 2, s. 9.
- Krzemiński A. 1975. *Kruche miseczki niepodległości* (rec. A. Kourouma, Fama Dumbuya najprawdźwisiy. Dumbuya na białym koniu, przeł. Z. Stolarek; W. Leopold, Literatura Czarnej Afryki; W. Leopold, Z. Stolarek (red.), Antologia poezji afrykańskiej), „Polityka” 33, s. 10.
- Lalwani N. 2008. *Samotność w obcym świecie* (wywiad P. Wilk z N. Lalwani), „Rzeczpospolita”, 18 marca.
- Leopold W. 1973. *O literaturze czarnej Afryki*, Warszawa: PIW.
- Magala S. 1995. *Pod słońcem, na ziemi, na szerokim świecie* (rec. V.S. Naipaul, A Way in the World), „Czas Kultury” 3, s. 72–74.
- Majewicz A.F. 1989. *Triumf szatana?* „Trybuna Robotnicza” 59, s. 6.
- Mamet-Michalkiewicz M. 2011. *Between the Orient and the Occident: Transformations of The Thousand and One Nights*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Marzec B. 2010. *Fatwa cięży na Rushdiem*, „Rzeczpospolita”, 26 lutego, <http://www.rp.pl/artukul/439550.html> [dostęp: 18 kwietnia 2016].
- Michnik A. 1993. *André Brink – inne piekło* (rec. A. Brink, Sucha biała pora, przeł. T. Wyżyński, Chwila na wietrze, przeł. M. Konikowska), „Gazeta Wyborcza” (dodatek Książki) 292(11), s. 1.
- Mrozek S., Skalmowski W. 2007. *Mrozek, Skalmowski: listy, 1970–2003*, A. Borowski (red.), Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Natwar-Singh K. 1973. *Sympatia, przyjaźń, współpraca* (wywiad Z. Tyszka), „WTK. Tygodnik Katolików” 9(1), s. 4.
- Neuger L. 2007. *Central Europe as a Problem*, przeł. U. Phillips, w: J. Korek (red.), *From Sovietology to Postcoloniality. Poland and Ukraine in the Postcolonial Perspective*, Huddinge: Södertörns högskola, s. 23–31.
- Nowicki K. 1978. *Tajemnice kontynentu* (rec. M. Metelska, (red.), 16 opowiadań afrykańskich, przeł. M. Metelska i in.), „Fakty” 26, s. 7.
- Pawelec D. 2011. *Zniewolony umysł – zmiana biegunów recepcji*, „Postscriptum Polonistyczne” 1, s. 183–190.
- Piłaszewicz S. 1987. *Wole Soyinka. Laureat Nagrody Nobla*, „Przegląd Orientalistyczny” 1, s. 13–25.

- P.L. 1988. *Z życzliwym uśmiechem* (rec. R.K. Narayan, *Moje dni*, przeł. Z. Reszelewski), „Kontynenty” 6, s. 23.
- Prokop-Janiec E. 2010. *Paradygmat postkolonialny w badaniach kulturowych relacji polsko-żydowskich*, w: K. Stępnik, D. Tzeńskiowski (red.), *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 135–145.
- Rybicki J. 2012. *Sienkiewicz i Szklarski. Staś Tarkowski i Tomek Wilkowski. Rozpoznanie*, w: T. Bujnicki, J. Axer (red.), *Wokół W pustyni i w puszczy. W stulecie pierwodruku powieści*, Kraków: Universitas, s. 363–376.
- Sadkowski W. 1971. *Przeciw tyranii egzotyki*, „Współczesność” 3, s. 11.
- 1986. *W mroku ludzkich serc*, „Polityka” 45, s. 10.
- 2001. *Wokół V.S. Naipaula*, „Literatura na Świecie” 10–11, s. 366–368.
- Said E. 1991. *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa: PIW.
- 2010. *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- SAN, 2008. *Super-Booker dla Rushdiego za Dzieci północy*, „Gazeta Wyborcza” 162, s. 12.
- Skalmowski W. 1995. *Smutek Trynidadu i innych miejsc*, „Arkusz” 10, s. 12.
- Skórczewski D. 2006. *Od Murzynka Bambo do Hansa Castorpa, czyli co postkolonializm może zaoferować poloniście*, „Postscriptum Polonistyczne” 2, s. 81–92.
- 2013. *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sobała A. 1998. *Pakt między światem i snem* (rec. A. Roy, *Bóg rzeczy małych*, przeł. T. Bieroń), „Gazeta Wyborcza” (dodatek Książki) 163(7), s. 4.
- Sobolewska J. 2007. *Doskonałość utraty. Wywiad z K. Desai*, „Przekrój” 42, s. 64–65.
- Sosnowski M. 2005. *Uczłowieczanie tego-co-nieludzkie w książeczkach o małpce Fiki-Miki i Murzynku Goga-Goga*, „Teksty Drugie” 12, s. 246–258.
- Sowa J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków: Universitas.
- Spivak G.Ch. 2009. *Polityka przekładu*, przeł. D. Kołodziejczyk, w: P. Bukowski, M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków: Znak, s. 403–428.
- Stańczyk E. 2012. *Contact Zone Identities in the Poetry of Jerzy Harasymowicz: A Postcolonial Analysis*, Oxford: Peter Lang.
- Stolarek Z. 1977. *Drążenie nocy* (rec. M. Dib, *Królewski taniec*, przeł. B. Durbajło), „Nowe Książki” 16, s. 19–21.
- Surynt I. 2007. *Badania postkolonialne a „Drugi Świat”*. *Niemieckie konstrukcje narodowokolonialne w XIX wieku*, „Teksty Drugie” 4, s. 25–46.
- Szostkiewicz A. i in. 2002. *Korzenie czy nogi* (rec. Z. Smith, *Białe zęby*, przeł. Z. Batko), „Gazeta Wyborcza” (Książki w Dużym Formacie) 265(22), s. 36.
- Thompson E.M. 2000. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków: Universitas.
- 2010. *Whose Discourse? Telling the Story in Post-Communist Poland*, „The Other Shore, Slavic and East European Culture Abroad, Past and Present” 1, s. 1–15.
- Tom. 1987. *Cztery tyki egzotyki* (rec. T. Aluko, *Sądny dzień w Ibali*, przeł. E. Skurjat), „Kultura” 13, s. 10.
- Tymoczko M. 1999. *Translation in a Postcolonial Context*, Manchester: St. Jerome.

- Vargas Llosa M. i in. 1989. *Słowa za Salmanem Rushdie*, przeł. A. Kołyszko, „Literatura na Świecie”, 10, s. 323–337.
- Vieira E. 1999. *Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos’ Poetics of Transcreation*, w: S. Bassnett, H. Trivedi (red.), *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*, London: Routledge, s. 95–113.
- Walicki A. 2006. *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa: IFiS.
- Wilk P. 2008. *Śmiertelnie niebezpieczna nadzieja* (rec. T. B. Jelloun, To oślepiające nicobecne światło, przeł. M. Szczurek), „Rzeczpospolita” 24 listopada, <http://www.rp.pl/artukul/223817.html> [dostęp: 18 lutego 2016].
- Wojda D. 2015. *Polska Szeherazada. Swoje i obce z perspektywy postkolonialnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wróbel Ł. 2002. *Dusza nomady*, „Nowe Książki” 12, s. 47–49.
- Zaworska H. 1997. *Niesamowita Afryka* (rec. J.M. Coetzee, W sercu kraju; Życie i czasy Michaela K.; Foe, przeł. M. Konikowska), „Gazeta Wyborcza” (dodatek Książki) 18(1), s. 5.
- 2004. *Gniewna stara panna w sercu pustki* (rec. J.M. Coetzee, W sercu kraju, przeł. M. Konikowska), „Nowe Książki” 7, s. 62–63.
- Zieliński S. 1974. *Dwadzieścia jeden kolorowych słoni* (rec. K. Natwar-Singh (red.), Opowiadania indyjskie, przeł. K. Szerer), „Nowe Książki” 3, s. 13–14.
- Żółkoś M. 2010. *Łowcy kultur. Cykl powieści o Tomku Wilmowskim w świetle myśli postkolonialnej*, w: K. Stępnik, D. Tześniowski (red.), *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 347–358.